



ISABEL CRISTINA MARTINS SOUZA

A CONSTRUÇÃO DA NAÇÃO INDIANA E SEUS DESAFIOS DE DEMOCRATIZAÇÃO

Monografia apresentada como
requisito parcial para a conclusão do
curso de bacharelado em Relações
Internacionais do Centro
Universitário de Brasília - UniCEUB
Orientadora: Renata de Melo Rosa.

Brasília - DF

2006



ISABEL CRISTINA MARTINS SOUZA

**A CONSTRUÇÃO DA NAÇÃO INDIANA E SEUS DESAFIOS DE
DEMOCRATIZAÇÃO**

Banca Examinadora:

Prof^ª Renata de Melo Rosa.
(Orientadora)

Prof. Raquel Boing Marinucci
(Membro)

Prof^º. Marco Antonio de Meneses Silva
(Membro)

Brasília – DF

2006

DEDICATÓRIA

Dedico esta monografia a todos os que acreditam que a beleza da humanidade encontra-se nas diferenças físicas e culturais entre os seres humanos, e que estas diferenças merecem ser respeitadas. Também dedico esta monografia às pessoas que, como eu, admiram e reconhecem em Mahatma Ghandi, um homem que ao passar por este mundo deixou um exemplo de luta pela paz que será lembrada ao longo dos séculos.

AGRADECIMENTOS

Agradeço aos meus mestres do curso de Relações Internacionais, que ao longo destes anos me transmitiram um conhecimento sólido que levarei para a vida toda. Agradeço especialmente minha orientadora Renata de Melo Rosa por sua atenção e auxílio desde o início desta monografia e à minha amiga Vanessa Marçal, que sempre prestativa, me ajudou em vários momentos.

SUMÁRIO

RESUMO.....	6
INTRODUÇÃO	7
CAPÍTULO I - A CONSTRUÇÃO DA NAÇÃO INDIANA.....	9
CAPÍTULO II - O SISTEMA DE CASTAS INDIANO E SUAS PRINCIPAIS DISCREPÂNCIAS EM RELAÇÃO ÀS SOCIEDADES MODERNAS.	18
CAPÍTULO III - OS DESAFIOS DE DEMOCRATIZAÇÃO DA ÍNDIA.....	27
CONCLUSÃO	35
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	37
REFERÊNCIA DE FIGURAS	399

RESUMO

É apresentada nesta monografia a Construção da Nação Indiana e seus desafios de democratização. Inicialmente são exploradas as concepções de nação e consciência nacional, questionando se há entre o povo indiano um sentimento nacionalista, nos moldes propostos por Benedict Anderson. Posteriormente, são discorridas as características mais marcantes do tradicional sistema de castas indiano e suas principais diferenças ideológicas em relação às sociedades individualistas modernas. Nesta monografia também aponto os desafios que a Índia tem enfrentado em seu processo de democratização, tal como experiências bem sucedidas na cidade de Kerala, onde a democracia participativa passou a modificar a vida dos cidadãos, que puderam aumentar seus poderes deliberativos em relação às questões administrativas e orçamentárias. Por fim, é apresentada uma entrevista com o Adido Cultural da Índia em Brasília, Sr. Rajesh Sharma.

Palavras Chaves: Nação indiana, sistema de castas, democracia.

INTRODUÇÃO

Este trabalho é fruto da minha vontade de conhecer melhor uma cultura tão complexa e fascinante como a cultura indiana. É, portanto, a expressão da descoberta de um novo mundo que não tive a oportunidade de conhecer no decorrer do meu curso de Relações Internacionais. Esta foi uma das razões que me levaram a delimitar a temática da pesquisa. Porém antes de estudar um ponto específico e delimitado de uma área do saber é natural sentir a necessidade de conhecer essa área de forma panorâmica. Este foi o percurso desta pesquisa.

O trabalho está dividido em três capítulos, sendo que cada um deles trata de assuntos bem específicos, porém inter-relacionados e de igual importância. Neste contexto, serão explorados, no primeiro capítulo, os conceitos de nação e consciência nacional, a fim de analisar se em uma sociedade construída nos moldes do sistema de castas, o qual gerou profundas desigualdades entre as pessoas que são agravadas pela multiplicidade de etnias e religiões, existe entre a população a idéia de pertencimento a uma nação ou algum sentimento nacionalista.

O segundo capítulo trata das características mais marcantes da sociedade de castas indiana, contrapondo os princípios desta sociedade tradicional aos preceitos que originaram as sociedades individualistas modernas. Esta comparação é de suma importância, pois nos conduz à compreensão destas diferenças através de seu processo histórico.

O terceiro capítulo aponta os desafios de democratização em um país que desde sua independência frente à Inglaterra, em 1947, vem se modernizando e se inserindo no cenário internacional. Neste contexto, procuro ressaltar a importância da democracia participativa, pois para que um país seja bem sucedido no sistema democrático, é indispensável antes de tudo, que seu povo tenha acesso ao sistema através de sua participação e do desenvolvimento de sua consciência crítica e cidadã.

Além dos pontos principais da monografia, elucidados nos parágrafos anteriores, tratarei de parte da historiografia da Índia, focando principalmente nas lutas pelo processo de independência e nos conflitos religiosos, em especial entre hindus e muçulmanos. Esta questão é muito importante, já que nos dias atuais os conflitos étnicos constituem um grande desafio para a manutenção da paz em inúmeros países, inclusive os que foram colônias européias por longos períodos, como a Índia.

As questões que serão exploradas nos capítulos desta monografia serão comentadas por Rajesh Sharma, Adido Cultural da Embaixada da Índia em Brasília, cuja contribuição foi essencial, sobretudo por apontar algumas das modificações que vem ocorrendo atualmente no sistema de castas indiano.

Capítulo I - A Construção da Nação Indiana

Este capítulo possui dois objetivos principais: primeiro, expor parte da historiografia da Índia, focando especialmente no período das lutas pela emancipação colonial. Segundo, analisar se existe ou não no interior da nação indiana um sentimento nacionalista entre a população. Em busca de alcançar este segundo objetivo, serão explorados os conceitos de nação e consciência nacional de Benedict Anderson¹ e expostas as reflexões de autores que pesquisaram o tema proposto.

Em relação à historiografia da Índia, é importante iniciar informando que a maioria de sua população segue a religião hindu², uma das mais antigas do mundo. O segundo lugar em representatividade religiosa é ocupado pelos muçulmanos, que através dos mercadores árabes levaram para regiões distantes da Ásia a palavra do profeta Maomé e o livro sagrado do Alcorão. Seus entrepostos comerciais no litoral indiano a partir dos anos de 813- 833,³ serviram de ponto de apoio para a conversão de uma parcela da população nativa que sentia-se desconfortável com as diferenças de castas existentes no hinduísmo. Desde então, a presença dos muçulmanos na Índia foi intensificando - se, até se tornar irreversível.

A respeito do período colonial no país, o mesmo passou a ser dominado pelos ingleses oficialmente em 1857⁴, quando a Companhia Inglesa das Índias Orientais determinou-se a ampliar sua influência na região de Bengala. Além disso, era impressionante o fato de os britânicos terem conseguido dominar uma população de 400 milhões de indianos “através de um Indian Civil Service com menos de mil funcionários britânicos”⁵.

A Índia permaneceu sob o poder da Inglaterra até meados do século XX, quando emergiu um movimento em prol da independência do país. Este movimento centralizou-se na figura de Mohandas Karamchand Gandhi, chamado de Mahatma (o iluminado) por seus seguidores. Gandhi optou por lutar contra o colonialismo por meios não violentos, apelando para a desobediência civil, greves, jejuns e ações de impacto, como a marcha contra o imposto do sal realizada em 1930.

¹ ANDERSON, Benedict. *Nação e consciência nacional*. São Paulo: Editora Ática, 1989.

² O hinduísmo é baseado na crença de uma trindade divina composta por Shiva, Vishnu e Brahma, que se manifesta numa infinidade de outros pequenos deuses. É importante mencionar ainda, que entre os hindus existe a zoolatria e o culto a certos animais. (DUMONT, Louis. *Homo Hierarchicus: O sistema das castas e suas implicações*. São Paulo: Ed. Universidade de São Paulo, 1992, p. 270)

³ Educa terra. Disponível em [http:// www.terra.com.br](http://www.terra.com.br) Acesso em 27/09/05.

⁴ ANDERSON, Benedict, op. cit, p. 102.

⁵ APPIAH, Kwame Anthony. “Estados alterados”. In: *Na casa de meu pai: A África na filosofia da cultura*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997, p. 229.

A Liga Muçulmana, por sua vez, liderada por M. A. Jinnah, aceitou assinar um acordo – o Tratado de Lucknow, de 1916 – com o Partido do Congresso Indiano (formado por líderes hindus) para somarem esforços afim de também obterem a independência. Entretanto, as relações entre hindus e muçulmanos sempre foram de desconfiança. Com a aproximação da independência, os muçulmanos passaram a temer cada vez mais pelo seu destino como minoria em uma Índia dominada pelos hindus. Cresceu então entre eles a idéia de formarem um país separado: o Paquistão.⁶

O anúncio de que os ingleses estavam retirando – se do país, fez com que surgissem conflitos entre os seguidores das religiões rivais. As regiões do Noroeste e do Nordeste indiano ficaram repletas de pessoas assassinadas. Estima – se em mais de um milhão de vítimas nesta curta guerra religiosa que ocorreu entre 1947 e 1948. Esta situação convenceu os líderes indianos Nehru, Patel e Gandhi da necessidade de aceitarem a partilha da Índia. Muçulmanos e hindus mostraram ser impossível viver sob a mesma bandeira.⁷

No próprio dia em que a Índia tornou- se independente, em 17 de agosto de 1947, ocorreu a divisão entre Índia e Paquistão. Foi acordado que 20% dos bens nacionais ficariam com o Paquistão, enquanto o restante permaneceria na Índia. Foram divididos entre os dois países, de volumes de enciclopédias britânicas a instrumentos de bandas marciais. Para exemplificar a intensidade do conflito, muçulmanos radicais mencionaram que o palácio de Taj Mahal deveria ser levado pedra por pedra para o Paquistão. Enquanto isto, brâmanes⁸ indianos queriam que desviassem o rio Ido, que banhava o Paquistão muçulmano, porque os sagrados Vedas⁹ surgiram em suas margens 2500 anos antes. Em suma, a partilha da Índia foi um acontecimento histórico singular, que até os dias atuais gera conflitos e intolerância entre membros dos dois países.

Partindo para a discussão sobre a existência de um sentimento nacionalista entre os indianos, torna-se fundamental, primeiramente, definir o conceito de nação. De acordo com Benedict Anderson, este é um termo difícil de ser definido. O mesmo prefere conceituar nação através de um viés antropológico: “Ela é uma comunidade política imaginada - e imaginada como implicitamente limitada e soberana.”¹⁰

Para o autor, a nação é uma comunidade imaginada porque a imagem de comunhão entre os compatriotas que a formam está viva na mente de cada membro da nação, embora

⁶ Educa terra. Disponível em [http:// www.terra.com.br](http://www.terra.com.br) Acesso em 27/09/05

⁷ Educa terra. Disponível em [http:// www.terra.com.br](http://www.terra.com.br) Acesso em 27/09/05

⁸ Componentes da casta mais alta do hinduísmo: os sacerdotes. Ver: DUMONT, Louis. *Homo Hierarchicus: O sistema das castas e suas implicações*. São Paulo: Ed. Universidade de São Paulo, 1992, e outros.

⁹ Livros que contém os princípios do hinduísmo. Ver: DUMONT, Louis, op.cit.

¹⁰ ANDERSON, Benedict, op.cit, p. 14.

eles jamais conheçam a maioria de seus compatriotas. Neste sentido, um indivíduo que se encontra inserido em uma certa comunidade possui plena consciência de que características culturais comuns, as quais a mais expressiva parece ser o idioma, determinam a pertença em uma comunidade específica.

Além disso, para Anderson, a nação é limitada, pois possui fronteiras finitas. É soberana, no sentido trazido pelos iluministas de que não há outra nação ou organismo supranacional acima dela. E por fim, é uma comunidade porque não considera a desigualdade e a exploração, mas um companheirismo profundo e horizontal. É importante ressaltar que para Anderson, é este sentimento de companheirismo, “essa fraternidade é que torna possível, no decorrer dos últimos dois séculos, que tantos milhões de pessoas não só matem, mas morram voluntariamente por imaginações tão limitadas.”¹¹

Anderson também se preocupa em investigar as origens da consciência nacional. Ele atribui a origem deste tipo de consciência à imprensa que, impulsionada pelo sistema capitalista, influenciou a mentalidade do europeu. A imprensa utilizava as línguas populares e não somente o latim ao qual somente uma parcela mínima da população tinha acesso. Com a impressão de obras em línguas populares surgiu rapidamente um público de leitores novos, incluindo mercadores e mulheres que começaram então a despertar e voltar suas atenções para fins políticos e religiosos.

Assim, de acordo com Anderson, foram estas línguas impressas que lançaram as bases para o desenvolvimento da consciência nacional, de três modos: primeiro, criando campos unificados de intercâmbio e comunicação, ou seja, permitindo aos falantes da enorme variedade de dialetos franceses, ingleses e hispânicos, por exemplo, tornarem-se capazes de se entender mutuamente via imprensa falada e escrita, fato que o povo europeu da época imaginava ser muito difícil ou mesmo impossível. Quando esses leitores passaram a ter consciência da quantidade de pessoas existentes em seu campo lingüístico, surgiu “o embrião da comunidade nacionalmente imaginada.”¹²

Quanto ao segundo ponto que lançou bases para o desenvolvimento da consciência nacional, trata-se da estabilização e sedimentação das línguas impressas com o passar do tempo, fato que ajudou a construir uma imagem de antiguidade essencial à idéia subjetiva de nação. Já o terceiro e último ponto refere-se ao capitalismo editorial que proporcionou a determinados dialetos a obtenção de mais poder que outros, por estarem mais próximos de uma língua impressa e, portanto, dominante. Este fato trouxe conseqüências ao século XX,

¹¹ Idem, p. 16

¹² Ibidem, p. 54.

nas lutas de determinadas nacionalidades para alterarem seu status subordinado, forçando sua entrada na imprensa e no rádio.

Em sua obra, Anderson aponta que mais tarde o sentimento nacionalista ampliou – se aos analfabetos nos movimentos de independência latino- americanos. Na América Latina, o sentimento de pertença a uma comunidade possuía uma ligação mais forte com a própria condição de exploração a que os latinos viviam subjugados. Um exemplo deste sentimento nacionalista é que em 1821 San Martín, um dos líderes que lutou pela libertação do Peru, decretou que: “No futuro, os aborígenes não devem ser chamados de índios, ou de nativos; eles são filhos e cidadãos do Peru e deverão ser conhecidos como peruanos.”¹³ Além disso, a língua foi o fator principal para que este tipo de consciência nacional fosse desenvolvida. O autor defende ainda que: “numa época pré- imprensa, o fator que determinava a nacionalidade era a religião.”¹⁴

A concepção de Anderson a respeito da idéia de nação foi duramente contestada por Balakrishnan. Em sua obra, o autor aponta as tensões que aparecem entre duas imagens da nação: como um tipo geral de Estado ou sociedade modernos ou como uma comunidade étnica particular, cujos contornos foram moldados por um entrelaçamento historicamente antigo e contínuo da língua, do povoamento e da vida religiosa.

Enquanto Anderson sustenta que o sentimento nacionalista torna-se essencial na medida em que oferece ricas soluções imaginárias para os problemas existenciais do sofrimento, da doença e da morte, Balakrishnan questiona de que modo as formações culturais no início da era moderna vieram a ser imaginadas como nações no sentido de Anderson, isto é, como elas se apropriaram da experiência do sagrado, atribuída à religião mundial, e lhe deram uma forma civil e territorial. A resposta de Anderson a esta questão está no fato de que o anseio de imortalidade buscado na religião transformou-se, com o advento do Estado moderno, na vontade de pertencer a uma coletividade imperecível: a nação. Assim:

O Sagrado é tido como uma constante antropológica na vida social organizada; o mundo moderno, nesse aspecto, não constitui exceção. Sua novidade está no fato de que a forma nacional, que ele assume, é essencialmente secular.¹⁵

¹³ Idem, p.60.

¹⁴ Idem, p. 64.

¹⁵ BALAKRISHNAN, Gopal. “A imaginação nacional”. In: Um mapa da questão nacional. Rio de Janeiro: Contraponto, 2000, p. 216.

Neste sentido, em vez de ser uma prisão, a chegada da ordem social moderna originou um reencantamento coletivo que lhe foi específico. Balakrishnan, entretanto, critica esta aproximação do conceito de nação com as entidades sagradas, pois a imortalidade que ela oferece não se compara à religião. A nação oferece, no máximo, um monumento à morte heróica. Ao contrário dos profetas, os nacionalistas não podem prometer a imortalidade.

Balakrishnan critica a visão de Anderson de que as nações são concebidas na linguagem. A mesma é enfatizada por Anderson porque é íntima e natural. Somando-se a isso, a fixidez dessas formações sociais baseadas na linguagem, geram uma imagem da nação como uma coletividade eterna. E no entanto, apesar dessa intimidade, a língua define uma forma de pertencimento coletivo que, segundo Anderson, ao contrário da raça ou possivelmente até da etnia, pode ser adquirida:

(...) Vista como uma fatalidade Histórica e como uma comunidade imaginada através da língua, a nação se apresenta como simultaneamente aberta e fechada.¹⁶

Mais até do que nossa posição nas relações de produção, a língua verte-se, de acordo com Anderson, em elemento crucial de nossa existência social. Por isso, o autor sustenta que o capitalismo de imprensa tem sido o principal determinante do ser social no mundo moderno. Para Balakrishnan, entretanto, há várias maneiras das nações não serem concebidas por intermédio da linguagem. No mundo inteiro, as fronteiras dos Estados nacionais e as fronteiras das distribuições lingüísticas raramente se superpõem, pois muitas nações compartilham uma mesma língua, muitos Estados são oficialmente multilíngües e, em alguns, a língua oficial não é a língua autóctone. Isto é crucial para a compreensão da realidade cultural dos países da África e da Ásia.

Segundo Balakrishnan, as afinidades culturais moldadas pela linguagem, da maneira defendida por Anderson, não fornecem motivos suficientes para gerar os imensos sacrifícios que os povos modernos às vezes se dispõem a fazer por suas nações. É relativamente fácil ver porque as pessoas se disporiam a morrer por sua religião, pois entram em jogo questões de maior peso do que a mera vida terrena. Mas é bem mais difícil entender como sociedades civis haveriam de despertar o mesmo espírito altruísta.

Anderson aborda esta questão afirmando que, no mundo moderno, a organização social da língua origina uma crença na antiguidade da nação. Seu argumento não é tão forte

¹⁶ Idem, p. 219.

quanto parece, já que essa crença não poderia ser a base de um impulso a que as pessoas façam sacrifícios por suas nações. Balakrishnan contesta esta visão de Anderson porque “sem a possibilidade desse sacrifício, é duvidoso que a nação evoque os picos afetivos de pertencimento coletivo que Anderson atribui a imaginação nacional.”¹⁷

Outra crítica à Anderson, é que o mesmo aborda muito pouco a relação entre a guerra e o espírito de pertencer a uma nação. Balakrishnan defende que o Estado moderno tem uma finalidade histórica e um sentido coletivo porque organiza determinada comunidade na forma de uma sociedade soberana e pronta para a guerra. É durante a guerra que a nação é imaginada como uma comunidade que incorpora grandes valores. Um exemplo para ilustrar esta realidade é que:

Em tempos de paz alguém poderia ser considerado louco se afirmasse que sua própria morte iminente não o deixava preocupado, pois “a França é eterna”. Se ele externasse os mesmos sentimentos altivos e dramáticos a caminho da batalha, poucos denunciariam uma falha em sua lógica, já que nesse contexto, e talvez apenas nele, tal afirmação torna-se milagrosamente sensata.¹⁸

Balakrishnan conclui então, que a nacionalidade imaginada, com sua afinidade sagrada com a religião, nem sempre parece enraizar-se profundamente na vida cotidiana da sociedade moderna. Em condições normais, os indivíduos pertencem e se identificam em determinados grupos sociais. Isso significa que, na maior parte do tempo, a experiência de pertencer a uma nação é frágil e superficial. Só em tempos de intenso conflito nacional a nação deixa de ser um quadro de referência informal, transformando numa comunidade que se apodera da imaginação. Para ilustrar, a mobilização de um povo em caráter nacional tem desempenhado um papel decisivo na história da luta contra o colonialismo e a ocupação estrangeira.

Ainda a respeito da construção nacional indiana, Peirano aponta algumas dificuldades enfrentadas pela Índia em se conceber como uma nação nos termos propostos por Anderson. A autora critica um conceito singular, no qual predomina a ideia de que a nação indiana seria mais uma herança infeliz do colonialismo inglês: um povo, uma língua, uma religião, um território, logo, uma nação. Para a autora, esta é uma fórmula que não se aplica à Índia, principalmente devido a diferenças religiosas e lingüísticas, pois no subcontinente indiano:

¹⁷ BALAKRISHNAN, Gopal, op.cit, p. 220.

¹⁸ Idem, p. 221.

Não importa muito que a religião seja vivida como essência ou valor, ou, de forma diferente, vista como signo ou instrumento para propósitos políticos ou vantagens econômicas. O fato é que a religião é usada para fins seculares e consolida uma diversidade étnica na qual a acomodação, mais do que a integração, seria o caminho para uma unidade nacional.¹⁹

Peirano aponta ainda, que na Índia há um fenômeno que se difere do nacionalismo, denominado comunalismo. Neste fenômeno, comunidades religiosas se opõem entre si utilizando a religião como um signo de distinção de um grupo em relação a outro. Neste aspecto, a religião é usada também para fins políticos e econômicos. A autora encerra o debate a respeito do comunalismo demonstrando que o mesmo apresenta-se de forma ambígua: pode aparecer tanto como uma transição genuína na direção da construção da nação quanto como “uma tentativa da parte da religião de opor-se à transformação, permitindo apenas uma aparência externa de um Estado moderno.”²⁰

Outro autor que disserta a respeito da nacionalidade e da formação de uma consciência nacional indiana é V. S. Naipaul. O autor vê a formação nacional moderna de maneira positiva e por este motivo, acusa o hinduísmo pela ausência de idéias nas quais se possa basear uma concepção de Estado, denunciando a falta elementar de um valor de contrato entre os homens. O autor percebe que os políticos falam de “integração nacional”, sem ao menos desenvolverem um conceito de povo: “na visão de mundo gandhiana, por exemplo, do Gram-Raj (governo de aldeia) salta-se direto para o Ram- Raj (o reino de Deus), sem deixar lugar para a idéia da Índia como uma totalidade.”²¹

Além desta denúncia sobre o descaso com a formação nacional por parte das autoridades, Naipaul indaga se há entre os cidadãos do país um sentimento de pertencer a uma comunidade, da mesma forma que ele testemunhou em grupos indianos que viviam no exterior. Esses grupos indianos eram mistos, com hindus, muçulmanos e gente de diversas castas e viviam sem representação e tradição política. Nestas condições especiais, desenvolveram um sentido de pertencer a uma comunidade sobreposta à religião e á casta. O autor aponta ainda, que foi “este mesmo sentimento que no fim do século passado Gandhi descobrira ao ir para a África do Sul e ali trabalhar com os imigrantes.”²²

¹⁹ PEIRANO, Mariza G. S. “Are you Catholic?”. In: *Uma Antropologia no Plural: Três experiências contemporâneas*. Brasília: Ed. UNB, 1992, p. 196.

²⁰ Idem, p. 197.

²¹ NAIPAUL, V. S. apud, PEIRANO, Mariza G. S., op.cit, p. 196

²² NAIPAUL, V. S. *Índia: Um milhão de motins agora*. São Paulo: Companhia das letras, 1997, p. 11.

Segundo Naipaul, no interior da Índia, entretanto, o sentimento de nacionalidade nada significava para os indianos. Na verdade, constatou que esta era uma idéia do colonizador europeu, que apenas tinha sentido quando a comunidade era muito pequena, minoritária e isolada. Na torrente da Índia, em meio aos diversos tipos de ameaças, as pessoas necessitavam apoiar-se em idéias mais particulares sobre quem e o que eram. Assim, encontravam estabilidade em diacríticos mais específicos, distanciando-se da idéia de uma grande comunidade indiana.

Ainda em relação ao tema do nacionalismo, Kwame Anthony Appiah²³, assim como Naipaul na Índia, identificou que na África sub-saariana e especialmente em Gana, por um curto período antes e depois da independência do país, muitos dos cidadãos africanos experimentaram um sentimento comum de significação, ou seja, de pertencer a uma nação, pois sabiam explicitamente contra o quê estavam se colocando: nominalmente, contra o imperialismo britânico. Após a independência, entretanto, o autor percebeu que este entusiasmo real que um dia existira havia se evaporado, ficando surpreso ao constatar que sequer tenha havido algum momento de “nacionalismo” em Gana e que a retórica nacionalista neste país não passava de ilusão.

Appiah, ainda dissertando a respeito da formação de Estados nacionais na África, apontou que:

A história da Europa metropolitana no último século e meio foi a da luta para estabelecer a condição de Estado para as nacionalidades. Mas, na independência, a mesma Europa deixou a África com Estados à procura de nações. Uma vez passado o momento de coesão contra os britânicos (...) o registro simbólico da união nacional confrontou-se com a realidade de nossas diferenças.²⁴

Este mesmo fenômeno pôde ser observado na Índia, pois nas manifestações de desobediência civil, lideradas por Gandhi, hindus de diferentes castas, muçulmanos e indianos de outras minorias uniram-se em busca da independência. Após a independência, esta união aparente dissolveu-se, dando lugar aos sangrentos conflitos entre hindus e muçulmanos.

Voltando à questão da nacionalidade, Appiah destaca que os novos Estados nacionais que surgiram com o advento da descolonização reuniram povos que falavam línguas diferentes, tinham tradições religiosas e noções de propriedade diferentes e, em termos políticos e, sobretudo hierárquicos, tinham graus diferentes de integração. No fim da

²³ APPIAH, Kwame Anthony, op. cit, p.224 e 225.

²⁴ APPIAH, Kwame Anthony, idem, p. 227.

descolonização européia, quando mais de 80% da população da África negra encontrava-se nos dez maiores países africanos ao sul do Saara e 2% estavam nos dez menores, nem mesmo os Estados com as populações mais diminutas, de modo geral, eram etnicamente homogêneos.

Conclui-se que embora autores como Appiah e Naipaul, os quais defendem que o sentimento nacionalista não se encontra completamente enraizado na mentalidade de cidadãos pertencentes a países cuja diversidade cultural é muito acentuada e que conseqüentemente, as diferenças étnicas fariam com que este sentimento permanecesse restrito a povos com as mesmas características étnicas, especialmente língua, religião e origem histórica, Balakrishnan e Peirano ao contrário, mostram que estes países, nos quais a Índia encontra-se inserida, constituem nações onde os cidadãos percebem-se incluídos, porém os modelos de construção nacional são diferenciados, pois se manifestam através de um universo plural.

Após o debate acerca de questões referentes à nacionalidade, o próximo capítulo discutirá o sistema de castas indiano e suas principais discrepâncias em relação às sociedades modernas.

Capítulo II - O Sistema de Castas indiano e suas principais discrepâncias em relação às Sociedades Modernas.

O presente capítulo tem por objetivo principal, expor as características do sistema de castas na Índia, já que o mesmo constitui as bases da nação indiana, permeando a organização da sociedade desde a sua gênese até os dias atuais, na Índia politicamente democrática. Posteriormente, serão analisadas as principais diferenças ideológicas entre as sociedades tradicionais e as sociedades modernas, tal como o impacto da modernização sobre o sistema de castas.

A princípio, é importante demonstrar que a ordem social imposta pelo sistema de castas se estende aos demais grupos religiosos da Índia. De acordo com Dumont, pode-se afirmar que “cada muçulmano ou cristão tem em algum grau um hindu em si mesmo”²⁵. Prova disto é que mesmo aderindo a uma religião monoteísta e com princípios igualitários, como o cristianismo, as pessoas convertidas não deixam desaparecer, mesmo após muitas gerações, sentimentos profundos nos quais repousa o sistema de castas.

Segundo Dumont, os muçulmanos encontram-se subdivididos em um grande número de grupos, representando deste ponto de vista, uma espécie de réplica do sistema hindu. Hindus e muçulmanos constituem duas sociedades distintas, porém associadas uma à outra e influenciando-se mutuamente. Esta associação, sem dúvida, agiu de maneira profunda sobre a sociedade hindu e criou uma sociedade muçulmana de um tipo especial, híbrida, a qual abaixo dos valores últimos ou islâmicos, outros valores, segundos e implícitos estão presentes no comportamento dos muçulmanos.

Além disso, esta associação entre hindus e muçulmanos evidencia-se com o fato de que os hindus que se convertem ao islamismo conservam uma abundância de costumes da sociedade de castas, o que leva à concluir que “ não se pode tomar um grupo não hindu como independente do meio onde ele vive, como constituindo em si mesmo verdadeiramente uma sociedade”²⁶.

De acordo com o autor, para os hindus, tudo se passa ou se passou como se as religiões estrangeiras tivessem trazido uma mensagem que só consegue relativizar os princípios do hinduísmo sem os suprimir ou substituir a ordem social. Um exemplo deste fato é que o cristianismo não transfere seus adeptos para uma sociedade nova, apenas se limita a

²⁵ DUMONT, Louis. *Homo Hierarchicus: O sistema das castas e suas implicações*. São Paulo: Ed. Universidade de São Paulo, 1992, p. 272.

²⁶ DUMONT, Louis, op. cit, p. 271

lutar contra os aspectos do sistema das castas que são particularmente escandalosos para ele, sem pretender substituí-lo.

Após discorrer sobre a importância do sistema de castas sobre os demais grupos étnicos e religiosos, é necessário elucidar as principais características deste sistema. Em primeiro lugar, de acordo com Bouglé²⁷ o sistema de castas divide o conjunto da sociedade em um grande número de grupos hereditários distintos e ligados por três caracteres: *separação* em matéria de casamento e alimento, *divisão* do trabalho, tendo cada um destes grupos uma profissão tradicional ou teórica e *hierarquia*, que ordena os grupos em posições relativamente superiores ou inferiores umas às outras.

Entre os caracteres acima citados, a hierarquia merece uma atenção especial. Dumont a define como “princípio de gradação dos elementos de um conjunto em relação ao conjunto”²⁸, destacando que é a religião que fornece a visão do conjunto e que a gradação será, assim, de natureza religiosa. Em relação à essência das castas, não há um consenso se seu núcleo é religioso ou simplesmente social. Nos Vedas, livros que contêm toda a revelação dos hindus, a casta não é citada.

O autor destaca ainda, que esta é uma concepção estranha para o homem moderno, pois na época moderna o termo hierarquia é compreendido por estratificação social, isto é, hierarquia envergonhada ou não consciente, reprimida. Para Dumont, a hierarquia não deve ser sinônimo de desigualdade, já que todos nós, quando adotamos um valor estamos automaticamente hierarquizando nossas preferências. Sem julgar negativamente a hierarquia, Dumont a compreende como indispensável à vida social. A negação moderna da hierarquia é o principal obstáculo que se opõe à compreensão do sistema de castas.

O princípio hierárquico na sociedade indiana está diretamente ligado à oposição entre o puro e o impuro. Esta oposição se manifesta de maneira mais evidente no contraste entre as duas categorias extremas: a dos *brâmanes*, sacerdotes que ocupam a posição suprema em relação ao conjunto das castas, e a dos *intocáveis*, servidores muito impuros confinados fora das aldeias propriamente ditas. Os *intocáveis* não podem utilizar o mesmo poço que os outros, o acesso aos templos hindus lhes era proibido e sobre eles recaiam inúmeras outras impossibilidades. É importante destacar que a situação dos intocáveis modificou-se um pouco após as agitações lideradas por Gandhi e que a Índia independente declarou ilegal a intocabilidade. Essa foi uma medida importante, mas não transformou de um dia para o outro a situação tradicional.

²⁷ BOUGLÉ, Célestin. *Essais sur le Regime des Castes*, 1908, p. 04 apud, DUMONT, Louis, op. cit, p.69.

²⁸ DUMONT, Louis, idem, p. 118.

A noção de impureza na sociedade de castas não possui relação com as questões de higiene, pois se trata de uma noção predominantemente religiosa.²⁹ Na Índia, a impureza relaciona-se à queda de estatuto social, ou risco de uma queda, não possuindo ligação com a saúde física, como ocorre em algumas comunidades tribais, encontradas principalmente na África. Os indivíduos pertencentes a castas superiores podem passar por uma situação de impureza temporária ou até mesmo permanente, portanto precisam estar em contato com agentes purificadores como a água e os excrementos da vaca, animal sagrado para os hindus.³⁰

Como a impureza remete a uma queda de estatuto social, são inúmeras as regras que presidem o alimento e o casamento, critérios indispensáveis para se considerar uma casta inferior a algumas e superior a outras. Dumont afirma ainda que “a etiqueta da pureza corresponde, por um lado, ao que chamamos cultura ou civilização, as castas menos implicas fazendo figura de bárbaro para as mais delicadas”³¹ Em relação à organização social, as pessoas puras são, por um lado, o equivalente ao que a sociedade moderna denomina “bem nascidos”.

Além da hierarquia baseada na idéia da pureza e da impureza, há também a hierarquia tradicional das quatro varna, “cores” ou estados ³². De acordo com esta teoria, os hindus estão divididos em quatro categorias: os brâmanes ou sacerdotes; abaixo deles, os kshatriyas ou guerreiros; depois, os vaishyas, os comerciantes e os shudras, servidores ou criados. Os intocáveis, encarregados das atividades mais impuras, como o tratamento das peles de animais, são mantidos fora deste conjunto. O período védico foi anterior ao período hindu e forneceu os princípios do sistema de castas.

Segundo a literatura da Varna, a autoridade espiritual pertence aos brâmanes, enquanto a autoridade temporal pertence aos kshatriyas³³. Assim, os poderes religiosos e seculares, são distintos. A partir desta constatação, é possível fazer uma comparação entre a Índia e o ocidente católico, no sentido de que ao contrário da igreja católica que durante a Idade Média obteve o poder político, na Índia jamais existiu uma instância espiritual suprema que fosse ao mesmo tempo um poder temporal/político. De acordo com Dumont: “A supremacia do espiritual jamais foi expressa politicamente.”³⁴

²⁹ DUMONT, Louis, op. cit., p. 98.

³⁰ Idem, p. 105

³¹ Idem, p. 111.

³² Idem, p.119.

³³ são os guerreiros, neste sentido, pessoas que possuem o poder político, de acordo com a hierarquia das quatro varnas.

³⁴ DUMONT, Louis, op. cit., p. 124.

Partindo agora para a organização governamental no interior das castas, é importante destacar que a maioria das castas possui órgãos de governo em seu interior e mesmo as castas que não os possuem exercem, de maneira difusa e não formalizada, uma autoridade sobre seus membros e podem, por exemplo, excomungar e exilar um deles³⁵. Entretanto, quando ocorrem conflitos entre castas diferentes ou até mesmo no interior delas, torna-se necessário o reconhecimento de uma autoridade superior. Quando, em uma aldeia, membros de uma casta dominada ou dependente pedem a um notável de casta dominante para arbitrar um litígio, eles reconhecem sua autoridade enquanto árbitro ou juiz, que será detentor de uma autoridade em matéria judiciária.

Quanto ao rei, que é o juiz por excelência, são reservadas as questões mais graves. Normalmente é auxiliado por um comitê de brâmanes, podendo delegar sua autoridade a um deles. O rei possui o poder de reformar e até mesmo promover castas, ou fazer uma pessoa passar de uma casta para outra. Além disto, o rei pode excomungar não só uma pessoa, mas também todo um grupo. Com frequência, um brâmane, um guru³⁶ ou o membro de uma seita auxiliava a instância judiciária da casta, ou mesmo a substituí-la. Sejam quais foram as novidades introduzidas pela justiça inglesa, elas não eram uma novidade enquanto justiça oficial, como se a casta ou a aldeia tivessem até então se bastado a si mesmas.

Após a exploração de pontos importantes a respeito do sistema de castas indiano, faz-se necessário elucidar, por contraste, as fundações do pensamento político moderno. Em busca de alcançar este objetivo, serão explorados os conhecimentos de Skinner,³⁷ que em sua obra aponta os processos históricos que originaram o moderno conceito de Estado. Tal explanação tem como objetivo apontar as contradições estruturais entre a política democrática moderna e os preceitos do hinduísmo.

O autor aponta o período do final do século XIII ao final do século XVI como o período de formação do conceito de Estado passível de dizer-se moderno³⁸. O passo decisivo para a formação deste conceito foi a mudança da idéia do governante que antes apenas defendia sua posição de poder, para a idéia de que existe uma ordem legal e constitucional distinta: a do Estado, que o governante tem o dever de conservar. Um efeito dessa transformação foi que o poder do Estado, e não o do governante, passou a ser considerado a base do governo. Foi esta transformação que permitiu o conceito moderno de Estado como a única fonte da lei e da força legítima dentro de seu território, e como o único objeto adequado

³⁵ Idem, p. 225.

³⁶ Líder espiritual de alguma seita.

³⁷ SKINNER, Quentin. As fundações do pensamento político moderno. São Paulo: Companhia das letras, 1996.

³⁸ SKINNER, Quentin, op. cit, p.09.

da lealdade de seus súditos³⁹. Skinner destaca ainda, que o termo Estado começou a ser utilizado no sentido moderno em fins do século XVI, inicialmente na Inglaterra (State) e na França (État).

Ao longo de sua obra, Skinner explora os pré-requisitos que levaram à formação do conceito moderno de Estado. O primeiro deles é que a esfera da política deve ser percebida como um ramo distinto da filosofia moral, destinado ao estudo da arte de governar. O autor afirma que esta hipótese, embora seja antiga, foi ofuscada pela idéia agostiniana segundo a qual,

O verdadeiro cristão não se deve preocupar com os problemas desta vida temporal, mas sim manter o olhar totalmente voltado para as eternas bênçãos prometidas para o futuro, usando as coisas mundanas e temporais como alguém em uma terra estranha, não permitindo que elas o capturem ou o desviem do caminho que conduz a Deus.⁴⁰

As primeiras referências à ciência política como uma forma distinta de filosofia prática, versando sobre os princípios do governo, surgiram a partir de 1250⁴¹ e os alicerces da idéia moderna da política como o estudo do Estado firmou-se com os humanistas do século XVI.

Um segundo pré-requisito para considerar o Estado o principal objeto de estudo da filosofia política é sua independência de todo poder externo e superior estar justificada e assegurada. Esta idéia não poderia ser aceita enquanto a crença de que os príncipes deveriam ser comparados ao Sacro Imperador romano, o qual passara a ser tratado como o único verdadeiro detentor do Império na Europa medieval.

Mais um pré-requisito para se chegar ao moderno conceito de Estado foi o reconhecimento de que a suprema autoridade em cada regnum⁴² independente, enquanto poder legislativo e objeto de lealdade, não contasse com rivais no interior de seu território. De acordo com Skinner, “uma tal imagem unitária da soberania política não teve condições de emergir, na Europa medieval, devido às teses jurídicas que fundamentavam a organização feudal da sociedade e à exigência da Igreja no sentido de atuar como um poder legislativo que coexistisse com as autoridades seculares, em vez de subordinar-se a elas⁴³.” Ocorreu então,

³⁹ WEBER, Max. *Economy and society*, 1968, p. 56 apud SKINNER, Quentin, op. cit., p. 10

⁴⁰ SKINNER, Quentin, op. cit., p.617.

⁴¹ Idem, p. 618.

⁴² Cidades estado.

⁴³ SKINNER, Quentin, op. cit., p. 619.

mais uma alteração conceitual de grande importância, quando começaram a ser contestados os conceitos de jurisdição senhorial e eclesiástica.

Essa rejeição aos poderes legais e jurisdicionais da Igreja alcançou igual intensidade no correr do século XVI, junto aos defensores do absolutismo, especialmente na França. Além disso, na mesma época os legistas haviam começado as contestações sobre a estrutura dos direitos senhoriais, argumentando que os poderes da Coroa não deveriam ser considerados o ápice da pirâmide feudal, mas sim uma autoridade unificada e absoluta, sob a qual todos os cidadãos deveriam ser classificados, em uma categoria legalmente não diferenciada, como súditos.

Desse modo, em fins do século XVI, já estavam totalmente consolidados os alicerces para a idéia do Estado como o único detentor do Império em seu próprio território, sendo todas as demais corporações e organizações autorizadas a existir apenas mediante sua permissão. Assim, de acordo com Skinner, a aceitação da idéia moderna de Estado pressupõe que se reconheça que a sociedade política existe unicamente para fins políticos. Seria impossível aceitar essa perspectiva secularizada enquanto se supôs que todos os governantes temporais tivessem o dever de zelar por um governo leal a Deus e pacífico.

De acordo com o que foi visto, é possível aproximar a sociedade de castas indiana à sociedade moderna na medida em que, em ambas, existe a separação entre os poderes político e religioso (no caso da Índia, o poder religioso pertence aos brâmanes, enquanto o poder secular pertence aos kshatriyas). A diferença encontra-se no fenômeno denominado comunalismo existente na Índia, no qual as comunidades buscam a religião para se distinguirem politicamente de outros grupos religiosos.

Além da separação entre Estado e Igreja, outro aspecto fundamental para a consolidação do Estado Moderno, foi a concepção do Estado enquanto uma forma de poder público separada do governante e dos governados, constituindo a suprema autoridade política no interior de um território definido. Esta idéia moderna abstrata de que existe um aparelho político independente, que o governante teria o dever de preservar, surgiu com os autores humanistas, especialmente Maquiavel⁴⁴ e com os herdeiros dos humanistas italianos, em especial na França e na Inglaterra.

Após a exploração das características principais da sociedade de castas indiana e das sociedades políticas modernas, serão retomadas as observações de Dumont, em busca de analisar as principais diferenças ideológicas entre os dois tipos de sociedades. O autor inicia sua análise destacando que na sociedade moderna existe o conceito do ser humano como

⁴⁴ Ver: MAQUIAVEL, Nicolau. *O Príncipe*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2001.

indivíduo, quase sagrado, absoluto, que não possui nada acima de suas exigências legítimas e seus direitos são limitados apenas pelos direitos idênticos dos outros indivíduos⁴⁵. Este tipo de visão é a parte integrante da ideologia corrente da igualdade e liberdade.

Em contrapartida à visão moderna do ser individual, Dumont recorre à Sociologia, que se baseia na percepção da natureza social do homem: ao indivíduo auto-suficiente a Sociologia opõe o homem social. De acordo com esta percepção, as sociedades tradicionais como a indiana, que ignoram a igualdade e a liberdade como valores, possuem no fundo uma idéia coletiva de homem. Nestas sociedades cada homem particular deve contribuir em seu lugar fixo e socialmente determinado para a ordem global. A justiça consiste em proporcionar as funções sociais em relação ao seu conjunto. O autor destaca ainda, que os filósofos antigos não separavam os aspectos coletivos do homem e os outros: “era-se um homem porque se era membro de uma cidade, organismo tanto social quanto político⁴⁶.”

Na sociedade de castas, onde o homem é acima de tudo coletivo e não individual, aquelas pessoas que não se adaptam a viver conforme as regras impostas e por este motivo abandonam a vida social para se consagrar à sua libertação, são denominados renunciantes ou “indivíduos fora do mundo⁴⁷”. O renunciante é, ao mesmo tempo, exterior e superior à sociedade propriamente dita e sua ação foi decisiva para que ao longo do tempo, houvesse uma permeabilidade da sociedade indiana aos modos de pensamento individualista. Assim, são estes personagens que mais se aproximaram, na Índia tradicional, do conceito de indivíduo moderno.

Passando agora para o impacto da modernização da Índia sobre o sistema de castas, Dumont defende que, sempre à primeira vista, “existiu mudança na sociedade e não mudança da sociedade”⁴⁸. Neste sentido, dizer que não existiu mudança da sociedade, significa que não existiu revolução ou reforma global: uma força de organização não muda, ela é substituída por outra, uma estrutura está presente ou ausente, ela não muda. Assim, a sociedade de castas tem digerido as mudanças técnico-econômicas, mas sem perder as características principais de uma sociedade de castas. Entre as mudanças sociais na Índia, a partir de 1780, pode-se citar o crescimento da circulação de moeda e a instituição de modos de comunicação rápida e de transporte farto.

⁴⁵ DUMONT, Louis, op. cit., p.53

⁴⁶ Idem, p.55

⁴⁷ Idem., p.204.

⁴⁸ Idem, p. 278.

Sobre as mudanças recentes na sociedade de castas, Ghurye⁴⁹ afirma que a hierarquia foi vivamente atacada pelo movimento não-brãmãne, as noções relativas à impureza foram bastante enfraquecidas e as regras relativas ao alimento e à bebida, muito abrandadas, sobretudo na cidade. A liberdade das profissões novas fez com que as castas parassem de prescrever as ocupações. As castas estão agrupadas em bairros, têm suas casas reservadas, criam suas cooperativas, seus bancos, seus hospitais e suas associações. Tudo isso representa novas formas de solidariedade e de consciência de casta, podendo até mesmo se falar em um patriotismo de casta.

A respeito da possibilidade de uma abolição do sistema de castas, Dumont defende que as castas podem ser abaladas pelas investidas antibramânicas, mesmo tendo estas investidas um lado demagógico e um pouco violento. O autor afirma ainda que a abolição deste sistema deve passar pelas ações de casta, e que só o conteúdo de uma ação como esta indicará se ela milita contra a casta ou a favor dela. Para Dumont, os *intocáveis* só serão libertados definitivamente por si mesmos, pois a boa vontade de seus superiores políticos não bastaria para tanto.

Voltando à influência da modernidade na Índia, Dumont aponta que uma pesquisa feita com estudantes indianos em 1962, demonstrou que as mudanças no sistema e seu conjunto tratam-se sobretudo de tolerâncias no comportamento e que não atingem a ideologia tradicional.⁵⁰ Os estudantes declararam que os rearranjos relativos à comensalidade⁵¹ e ao conúbio⁵² não repousam em uma rejeição voluntária das regras tradicionais e possuem uma inclinação para aceitarem fatores que favorecem o casamento – muito raro - entre castas diferentes.

Estes jovens pesquisados pertencem às castas altas e às camadas mais modernizadas da sociedade, estão submetidos na universidade ao impacto das idéias ocidentais, e são, em essencial, conservadores. Apenas uma ínfima minoria declara oposição, em teoria, à família indivisa e ao casamento tradicional, e a maioria limita seu desejo de inovação a uma ou outra adaptação de detalhe do sistema tradicional. As opiniões destes jovens mostram que os valores individualistas deixaram de constituir um desafio à casta e que as aquisições intelectuais não mais acarretam uma condenação moral global do sistema.

⁴⁹ GHURYE, Caste and Race, 1932; Caste and Class, 1952 apud., DUMONT, Louis, ibidem, p. 280.

⁵⁰ DUMONT, Louis, op. cit., p. 284.

⁵¹ Situação em que membros de castas diferentes tem a possibilidade de comer no mesmo grupo e o mesmo alimento, isolando-se mais ou menos uma das outras quando seu estatuto é muito diferente.

⁵² Casamento.

Dumont aponta que na Índia há uma combinação entre o novo, ou moderno, e o antigo, ou tradicional. Esta mistura vem negar a idéia dos homens modernos que constataavam a incompatibilidade entre os dois conjuntos de valores e que supunham que tudo o que acompanha, na sociedade ocidental, os valores modernos, devia automaticamente se opor como fator eficaz de destruição dos valores indianos tradicionais. Para Dumont, além dos valores de casta encerrarem e englobarem os preceitos modernos, há uma situação de equilíbrio e reconciliação que está em vias de acontecer entre os dois universos: “Se na vida do indivíduo, pode haver um esforço para melhorar seu estatuto tradicional por meio da instrução moderna; na família, enquanto alguns de seus membros poderão manter papéis tradicionais, outros lançarão em profissões novas.”⁵³ Esta citação demonstra que o novo está subordinado ao antigo: para o indivíduo, a instrução é o meio, o posto tradicional o fim, e a família engloba, graças à sua tradicional indivisão, o antigo e o novo.

Para finalizar, Dumont demonstra que as castas, dentro de um conceito que designa todo grupo de estatuto permanente e fechado, são encontradas por toda parte, até mesmo nas sociedades igualitárias.⁵⁴ O autor utiliza como exemplo os Estados Unidos, afirmando que segundo este critério, a segregação entre brancos e negros é assimilável a um fenômeno de casta, afirmando que: “O racismo representa na realidade uma ressurgência contraditória, na sociedade igualitária, daquilo que se exprimia diretamente como hierarquia na sociedade das castas”.⁵⁵ Neste sentido, a hierarquia é universal, mas nas sociedades modernas aparece através do termo “estratificação” emprestado das ciências naturais. Esse termo denota a adoção de um ponto de vista igualitária para considerar o resíduo de hierarquia que fica na sociedade moderna.

Após a explanação destas questões, serão analisados, no próximo capítulo, os principais desafios de democratização da Índia, tais como algumas das experiências bem sucedidas de democracia participativa no país.

⁵³ DUMONT, Louis, op.cit, p.285.

⁵⁴ Idem, p. 274.

⁵⁵ Ibidem, p. 275.

Capítulo III - Os desafios de democratização da Índia.

O terceiro capítulo desta monografia tem por objetivo explorar como ocorreu e ainda continua ocorrendo, o processo de democratização em um país cuja construção nacional foi baseada no hierárquico sistema de castas, enquanto a democracia na concepção moderna, encontra-se ligada aos ideais de liberdade, igualdade e fraternidade. Para que esta exploração seja realizada, serão analisados os conceitos de democracia, tal como a ampliação dos movimentos em prol da democracia participativa na Índia. Por fim, serão expostas as informações, opiniões e críticas de Rajesh Sharma, Adido Cultural da Embaixada da Índia em Brasília, que elucidou importantes questões que nortearam esta pesquisa desde seu primeiro capítulo.

Para explorar o conceito de democracia, serão utilizados os preceitos de Huntington. Este autor foi escolhido para provocar uma contradição, já que suas idéias a respeito de democracia não concordam com os princípios da democracia participativa, sendo que esta permitiu um considerável índice de desenvolvimento para as populações de cidades indianas onde ela foi aplicada, em especial na província de Kerala.

Huntington destaca que para alguns estudiosos, o conceito de democracia possui conotações idealistas baseadas nos ideais de *liberté, égalité, fraternité*⁵⁶, efetivo controle civil sobre a política, governo responsável, honestidade e abertura na política, deliberação racional e bem informada, participação e poder igualitário e várias outras virtudes cívicas. Para o autor, entretanto, a essência da democracia não consiste em todos estes ideais, pois encontra-se nas eleições abertas, livres e imparciais. Para ele, governos eleitos até podem ser ineficientes, corruptos, de visão estreita e irresponsáveis. Tais características, entretanto, podem tornar tais governos indesejáveis, mas não os tornam não-democráticos.⁵⁷

Huntington aponta os fatores que definem se um sistema é democrático ou não-democrático. Segundo o autor, um sistema político é democrático na medida em que nele seus principais tomadores de decisões coletivas sejam selecionados através de eleições periódicas, honestas e imparciais em que os candidatos concorram livremente pelos votos e em que virtualmente toda a população adulta tenha direito ao voto. Para que uma sociedade seja considerada democrática é necessário também a existência das liberdades políticas e civis de expressão, publicação, reunião e organização, necessárias para o debate político e para a

⁵⁶ Liberdade, igualdade e fraternidade.

⁵⁷ HUNTINGTON, Samuel P. *A terceira onda: a democratização no final do século XX*. São Paulo: Editora Ática, 1994, p. 19.

realização de campanhas eleitorais. Já os sistemas políticos não-democráticos, são caracterizados por negarem o direito de voto a uma parte de sua sociedade, não permitirem que a oposição participe das eleições, sendo reprimida ou hostilizada nas ações que pode realizar, censura ou fechamento dos jornais de oposição, ou manipulação e fraude de votos.

Partindo para o processo de democratização indiana, este se iniciou a partir da segunda metade do século XX, após o país tornar-se independente da Inglaterra. Segundo dados obtidos no site Educa Terra, a partir de 1947 “A Índia orgulhava-se de ser a maior democracia do mundo com a alternância de dois partidos: o Partido do Congresso e o Partido Janata”.⁵⁸

A respeito da democracia na Índia, Naipaul destaca que o país, logo após seu processo de descolonização, passou por um período em que ocorreram movimentos reformistas. Estes movimentos, que representaram uma forma de reação aos novos conhecimentos trazidos pelos ingleses, ajudaram a Índia a ajustar-se lentamente ao resto do mundo. Assim, experimentou, na segunda parte do século XX, um crescimento intelectual manifestado através da imprensa livre, Constituição, preocupação com as leis e as instituições, idéias sobre moral, bom comportamento e responsabilidade individual claramente diferenciados das exigências da religião.⁵⁹

Em sua obra, o autor defende ainda, que a Índia é um país cujo povo seria extremamente ligado à tradição e conforma-se sem questionamentos a viver a vida que lhes foi destinada, mesmo que esta seja miserável. Para ilustrar esta realidade, Naipaul conta que:

Certa vez, ao conversar com Pravas, um hindu da parte oriental do país, ouviu do mesmo que os indianos são acomodados, que a aspiração deles é crescer sob uma sombra, desde que esta sombra seja providenciada por alguém. Como exemplo, Pravas utiliza a metáfora seguinte: “ antes dos ingleses virem para a Índia, os indianos estavam como abelhas num jardim, e para eles, isto era bom desde que alguém cuidasse do jardim. E então, os ingleses se tornaram ao mesmo tempo donos do jardim e jardineiros. E as abelhas continuaram felizes, voando de flor em flor. Assim, Pravas defende que é preciso mudar, primeiramente, não os grupos que estão no poder, mas os próprios indianos, que precisam aprender a lutarem sozinhos.”⁶⁰

Esta realidade exposta por Naipaul, na qual os indianos seriam acomodados e aparentemente desinteressados em modificar a situação social em que se encontram, não

⁵⁸ Educa Terra. Disponível em <http://www.terra.com.br> Acesso em 27/09/05.

⁵⁹ NAIPAUL, V. S. Índia: Um milhão de motins agora. São Paulo: Companhia das letras, 1997, p. 332.

⁶⁰ NAIPAUL, V. S, op. cit, p. 130.

mostra-se efetiva na realidade, devido a existência de movimentos sociais. Estes movimentos são liderados por homens e mulheres jovens, que se interessam por assuntos e clientelas abandonados pelos partidos políticos e pelos sindicatos.

A forma organizativa para a qual estes movimentos sociais evoluíram não foi a de partido político ou de grupo de pressão, mas a de associação de cidadãos, conduzindo lutas políticas relacionadas com as questões que lhes eram apresentadas por pessoas diretamente afetadas por elas. Os líderes destes movimentos ainda implantaram as experiências de democracia participativa na Índia, colocando em questão uma identidade atribuída externamente aos indianos por um estado colonial e discriminador, reivindicando direitos de participação e do reconhecimento da diferença, além do questionamento da gramática social e estatal de exclusão, propondo como alternativa, uma outra mais inclusiva⁶¹.

Esta gramática social inclusiva é consequência de um conjunto de concepções alternativas ou contra-hegemônicas que vão de encontro à concepção hegemônica da democracia, caracterizada como prática restrita de legitimação de governos, como foi exposto por Huntington. As concepções contra-hegemônicas da democracia surgiram no período pós-guerra, apontando soluções alternativas para os problemas populacionais. Tais concepções entendem a democracia como forma de aperfeiçoamento da convivência humana.

De acordo com a concepção contra-hegemônica, “a democracia é uma gramática de organização da sociedade e da relação entre o Estado e a sociedade”.⁶² Neste sentido, esta concepção trata de negar as formas homogeneizadoras de organização da sociedade, reconhecendo a pluralidade humana. A diversidade cultural que advém desta pluralidade é representada, segundo a democracia participativa, através da sociedade civil organizada, especialmente por intermédio dos movimentos sociais. Estes movimentos buscam a ampliação da ação política, a transformação de práticas dominantes, o aumento da cidadania e a inserção na política de atores sociais excluídos, já que os setores sociais menos favorecidos e as etnias minoritárias não conseguem que os seus interesses sejam representados no sistema político com a mesma facilidade dos setores majoritários ou economicamente mais prósperos.

O que está em causa nestes movimentos sociais é a constituição de um ideal participativo e inclusivo como parte dos projetos de libertação do colonialismo ou de ampliação democrática. A Índia teve um movimento pela independência que trazia no seu bojo a afirmação de um projeto autónomo de país. Tal movimento de libertação, nas suas

⁶¹ SANTOS, Boaventura de Sousa (org.). *Democratizar a democracia: os caminhos da democracia participativa*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002, p. 88.

⁶² SANTOS, Boaventura de Sousa, op.cit, p. 51.

vertentes gandhianas, mas também socialistas e comunistas, implicou um amplo projeto de incorporação das massas indianas, movimento que levou a uma constituição que foi entendida não apenas como um documento de organização política, mas também como uma agenda para a transformação social de uma Índia independente. Assim, um traço comum aos movimentos pós-coloniais é a importância da democracia participativa. Ela é essencial devido seu projeto de inclusão e inovação cultural, e se configura em uma tentativa de instituição de uma nova soberania democrática.

Em relação aos potenciais de democracia participativa na Índia, Santos afirma que o desafio de sua implementação é muito complexo porque, além das diferenças de classe, de sexo, de etnia, de religião e regionais, há ainda que se considerar as diferenças de casta. Trata-se de um desafio que se situa no campo da assim chamada democratização da democracia. O autor revela ainda, que “o sistema de castas foi reproduzido no interior do sistema político indiano, inserindo nele relações hierárquicas, assim como profundas desigualdades materiais.”⁶³

Duas formas principais de democratização do sistema político indiano podem ser apontadas atualmente. A primeira é uma forma de democracia local baseada na tentativa de vencer a exclusão. Essa é a forma que a democratização assumiu na província de Kerala, situada no sudoeste indiano. Ali, diferentemente de outras partes da Índia, a infra-estrutura associativa não reproduz o padrão dominante de organizações religiosas e de castas que reproduzem uma cultura da desigualdade.



⁶⁴ Mapa da Índia. Em destaque o Estado de Kerala.

⁶³ Idem, p. 67.

⁶⁴ Site: <http://www.mujeresdeempresa.com/images/kerala/India-Kerala.gif>. Acesso em 06 de fevereiro de 2006.

No caso de Kerala, as mudanças para uma democracia inclusiva, acontecem em primeiro lugar na sociedade civil, através da constituição de uma gramática associativa, ampliada para a sociedade política através do sistema dos panchayats.⁶⁵ Esse sistema permite a transferência da deliberação para um nível local, implicando em uma mudança qualitativa da participação e da deliberação. Um exemplo da expansão participativa na província são as convenções nas áreas rurais, nas quais participaram mais de dois milhões de pessoas e dos seminários de coleta de informação e planejamento dos quais participaram mais de trezentos mil delegados, além de forças-tarefa de voluntários das quais participaram mais de cem mil pessoas.

Kerala é exemplar, não apenas devido a conhecida tradição de movimentos populares liderados pelo partido comunista da Índia (Marxista) e de ser um estado ativista que alcançou algumas das mais importantes vitórias sociais e de redistribuição de riqueza em um país em desenvolvimento, mas também porque, desde 1996, tem sido palco de uma das mais ousadas, conscientes e abrangentes experiências de governo participativo. Segundo Santos,

Em 1996, a coligação Frente Democrática de esquerda recuperou o poder em Kerala e o executivo (...) implementou a Campanha dos Cidadãos pela Descentralização do Planejamento(...). A partir de então todos os 1214 órgãos de poder local de Kerala receberam novas funções e poder de decisão, e liberdade de gestão para 40% dos fundos governamentais para o desenvolvimento.⁶⁶

No entanto, a Campanha representa muito mais do que a descentralização de poderes administrativos para níveis de representação mais baixos. Tanto seu intuito político quanto o institucional, ambicionam uma transformação social de compensação pelas deficiências das estruturas representativas e processos decisórios burocráticos formais através da construção e capacitação de instituições participativas. Por um lado, ao delegar aos círculos locais funções de planejamento e implementação, a Campanha conseguiu, pela primeira vez na Índia, efetivamente dar poder a comunidades e governos locais para responder aos seus problemas concretos. Por outro lado, tanto o caráter institucional, quanto o caráter político da Campanha dos Cidadãos pela Descentralização do Planejamento, revelam uma forte preocupação com a promoção de uma participação de baixo para cima.

De acordo com Santos,

⁶⁵ Assembléias locais.

⁶⁶ SANTOS, Boaventura de Sousa, op. cit., p. 602.

O hiato de conhecimento e capacidade que tradicionalmente exclui o cidadão comum de uma participação efetiva no governo foi consideravelmente reduzido através de programas massificados de formação, da mobilização ativa, das competências da sociedade civil e de esforços coordenados de transferência de poder para grupos tradicionalmente marginalizados – mulheres, adivasis (tribais) e dalits (intocáveis).⁶⁷

Para o autor, existem poucos casos no mundo em que o elo entre movimentos sociais organizados e importantes ganhos sociais de redistribuição de renda seja tão forte como em Kerala. Contrastando com o modelo indiano habitual, em que as instituições locais e regionais são muito ligadas às castas dominantes, no caso de Kerala uma vasta gama de instituições tem atribuído crescente poder representativo aos interesses das classes mais baixas. Politicamente, a grande lição de Kerala consiste na confirmação de que a descentralização e a participação dos cidadãos funciona efetivamente. Uma burocracia que era inacessível a centenas de comunidades locais, foi substituída em suas funções pelo esforço coletivo do cidadão comum. A segunda grande lição é que não existem fórmulas para o sucesso da democracia participativa e qualquer reforma deste alcance e profundidade será uma aprendizagem feita de experiência.

Há uma segunda forma de aprofundamento da democracia indiana que está relacionada também à mobilização da população local. São movimentos locais para forçar o governo a agir de forma mais honesta e eficiente. Esses micro-movimentos surgiram em nível local e regional, lidando com questões diversas, ainda que todas relacionadas com as lutas das populações pobres, economicamente marginalizadas e socialmente excluídas. Tais micro-movimentos representam um fenômeno variado e muito complexo.

De acordo com Santos, a política desses movimentos é baseada em audiências públicas e tribunais populares que têm como objetivo criar constrangimentos políticos e sociais para os governos locais.⁶⁸ Um dos momentos mais significativos desses movimentos foi quando, entre dezembro de 1994 e 1995, diversas audiências públicas ocorreram em vários estados e foram acompanhadas por jornalistas. Essas audiências levaram a uma manifestação local de mais de quarenta dias, o que levou o governo a tornar públicas as suas contas. Assim, na Índia, as experiências mais significativas de mudança na forma da democracia têm sua origem

⁶⁷ Idem, p. 603.

⁶⁸ Idem, p. 611.

em movimentos sociais que questionam as práticas sociais de exclusão através de ações que geram novas normas e novas formas de controle do governo pelos cidadãos.

Embora a democracia esteja consolidada na Índia, sua efetividade, ou seja, sua capacidade de alcance a todos os indivíduos da sociedade, possui limites na maioria dos estados indianos. Ao longo de grandes regiões da Índia, o exercício dos direitos de cidadania, mesmo no sentido meramente político do termo, é condicionado pela manutenção de formas tradicionais de controle social. Segundo Santos,

Com os seus rituais de exclusão e relações hierárquicas tão profundamente enraizados, o sistema de castas estabeleceu estas desigualdades materiais com um nível de controle social e cultural difícil de igualar. O baixo grau de instrução e o tratamento discriminatório por parte das instituições estatais controladas pelas castas superiores limitam ainda mais a autonomia associativa das castas e classes mais baixas.⁶⁹

O alcance e a autoridade do estado democrático e legal transformam-se onde começa a jurisdição e o poder das elites locais e dos adeptos do sistema de castas. As elites locais normalmente dominam as instituições locais, especialmente em nível de administração local, instituições escolares, cooperativas e estruturas burocráticas de desenvolvimento. A permeabilidade da autoridade estatal é ainda mais perceptível devido à manutenção por algumas castas de exércitos privados e ao controle que as elites exercem sobre as forças policiais locais.

Partindo para a entrevista⁷⁰ realizada com Rajeshk Sharma, Adido Cultural da Embaixada da Índia em Brasília, o mesmo explicou sobre o processo de independência da Índia, a partilha do país, questões de nacionalismo indiano, o sistema de castas e sobre os principais desafios que a Índia enfrenta atualmente, tanto no âmbito interno quanto em suas relações no cenário internacional.

Sobre o processo de independência indiana e seu impacto sobre a convivência entre hindus e muçulmanos, Sharma afirma que quando a Índia era colônia da Inglaterra, as duas etnias conviviam, em sua maioria, pacificamente. Entretanto, com o advento da independência, os muçulmanos, temendo perder seu poder ao serem governados por uma maioria hindu, lutaram pela partilha do país e conseqüentemente, as diferenças étnicas entre

⁶⁹ Idem, p. 607.

⁷⁰ É importante ressaltar que os dados obtidos nesta entrevista, foram fornecidos por um diplomata indiano e, conseqüentemente, é possível que as análises do mesmo sejam parciais e carregadas de juízo de valor.

os dois grupos, que durante o período colonial encontravam-se mascaradas, explodiram em uma forma de violência que se reflete nos dias atuais.

A respeito da necessidade da partilha do país, Sharma defende que esta não fazia-se necessária, tal como Gandhi já havia afirmado. Segundo o Adido Cultural: “O povo indiano já possuía um sentimento nacionalista independentemente de sua religião. Nem todos os muçulmanos eram a favor da segregação entre as duas etnias.” Assim, ele afirma que na Índia existe o sentimento de que embora pertençam a culturas diferentes, os cidadãos indianos são membros de uma mesma nação, mesmo em meio a tanta diversidade. Lembrou ainda que a Índia sofre ações terroristas, porém mantém estável política e economicamente a nação.

Após explanar as questões acima, Sharma passou a falar sobre como o sistema de castas se apresenta nos dias atuais, revelando que este não possui mais a mesma rigidez do passado. Segundo o Adido Cultural: “A segregação entre membros de castas diferentes não é mais tão rígida na Índia moderna porque hoje as pessoas são livres”. Ao elucidar sua afirmativa, Sharma diz que uma mudança importante que tem ocorrido, encontra-se no fato de que atualmente existe mais liberdade para buscar uma profissão, principalmente com o surgimento de oportunidades de trabalho em áreas novas, que tem aparecido junto com a modernização do país.

Ele destaca ainda que a questão do casamento entre membros pertencentes à mesma casta ainda é fundamental, mas já é possível ocorrer casamentos entre membros de castas diferentes. Em relação às tradições e rituais associados ao alimento, casamento e funerais de entes queridos, estes permanecem como parte fundamental da cultura hindu, da qual possuem grande orgulho. Uma mudança significativa que Sharma aponta é em relação ao conhecimento. Segundo ele,

Hoje, até as pessoas que pertencem a tribos nômades estão sendo alfabetizadas com o auxílio de ONG's e lideranças regionais. Este fato traz progresso ao país na medida que eles aprendem além de ler, sobre cidadania e meio ambiente.

Assim, segundo Sharma, as tradições estão vivas, entretanto, não são seguidas com o mesmo rigor, pois perderam força frente às possibilidades de escolhas oferecidas pela abertura de mercado e ampliação do conhecimento científico.

Ao ser questionado sobre os principais desafios internos da Índia e face ao cenário internacional, Sharma aponta que as dificuldades internas enfrentadas pela Índia são, em

grande parte, consequência do alto nível populacional. Entretanto, o país tem feito enormes progressos na resolução de problemas como o alto índice de pobreza. Segundo o Adido Cultural, as pessoas têm buscado se aperfeiçoar, as mulheres são numerosas no mercado de trabalho e ocupam cargos que eram destinados somente aos homens.

Quanto aos desafios no cenário internacional, Sharma defende que as diferenças culturais não representam dificuldades nas relações entre os indianos e os representantes de países modernos. O Adido Cultural aponta que:

A Índia tem aderido aos princípios da ONU, inclusive participando nas operações de manutenção da paz em diversas partes do mundo. Além disto, a Índia é uma forte candidata ao acento permanente no Conselho de Segurança das Nações Unidas.

Assim, através das informações de Sharma, percebe-se que a grande diversidade cultural na Índia não constitui um empecilho para que seu povo desenvolva um sentimento nacionalista. Além disto, o Adido Cultural conduz à uma percepção mais ampla da Índia contemporânea, ao apontar modificações e aspectos atuais do sistema de castas indiano, mudanças que refletem a influência de costumes modernos nesta sociedade. Por fim, Sharma demonstra que a Índia é um país que vem destacando-se no cenário internacional e que seus representantes buscam o crescimento interno e uma melhor qualidade de vida para sua população.

CONCLUSÃO

A realização desta monografia me levou a conclusões importantes acerca do tema explorado.

Em primeiro lugar, ao conceituar a nação indiana, deve ser levado em consideração o universo plural que esta nação engloba, tal como os demais países da África e da Ásia, pois trata-se de um nacionalismo onde as diversidades internas constituem o principal foco de fragmentação nacional e a própria ameaça ao nacionalismo, já que os momentos de unidade nacional são muito escassos ou mesmo inexistentes.

Em relação ao sistema de castas, é importante perceber que este sobrevive ao lado da modernidade, pois esta não constitui uma ameaça para sua sobrevivência. Apesar de ideologicamente contrários, na Índia a coexistência destas duas visões de mundo formou esta sociedade complexa. Tanto Dumont, quanto Rajesh Sharma, elucidaram que o processo de modernização tem se intensificado na Índia, sem levar seus cidadãos a perderem suas raízes culturais ligadas ao sistema de castas.

Outra conclusão importante proporcionada por esta pesquisa, é que não existem construções sociais melhores ou piores que as outras: são apenas diferentes. Enquanto as sociedades modernas baseiam-se nas liberdades individuais, a sociedade de castas indiana possui uma visão do ser coletivo. Esta visão justifica a necessidade de manter os indivíduos em funções sociais definidas, porém não justifica as explorações de classes mais elevadas em relação às menos favorecidas ou impuras.

Sobre as questões de democratização, concluí que a democracia participativa representa uma eficaz alternativa do fazer político, por respeitar as singularidades de cada cultura e favorecer o desenvolvimento do espírito crítico entre a população. Infelizmente, as classes dominantes não possuem interesse em estimular a participação, mas a sociedade civil deve se organizar no sentido de sua execução.

Assim, a realização desta monografia foi muito gratificante para mim, pois me permitiu aprofundar meus conhecimentos acerca de questões importantes e atuais como o sentimento nacionalista e os processos de democratização, além de compreender com mais profundidade o interessante sistema de castas indiano.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANDERSON, Benedict. *Nação e consciência nacional*. São Paulo: Editora Ática, 1989.

APPIAH, Kwame Anthony. “*Estados Alterados*”. In: *Na casa de meu pai: A África na filosofia da cultura*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

BALAKRISHNAN, Gopal (org.). “*A imaginação nacional*”. In: *Um mapa da questão nacional*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2000.

DUMONT, Louis. *Homo Hierarchicus: O Sistema de Castas e suas implicações*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1992.

HUNTINGTON, Samuel P. *A Terceira Onda: A democratização no final do século XX*. São Paulo: Editora Ática, 1994.

MAQUIAVEL, Nicolau. *O Príncipe*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2001.

NAIPAUL, V. S. *Índia: Um milhão de motins agora*. São Paulo: Companhia das letras, 1997.

PEIRANO, Mariza G. S. “*Are you Catholic?*”. In: *Uma Antropologia no Plural: Três experiências contemporâneas*. Brasília: Ed. UNB, 1992.

SANTOS, Boaventura de Sousa (org.). *Democratizar a Democracia: Os Caminhos da Democracia Participativa*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2002.

SKINNER, Quentin. *As fundações do pensamento político moderno*. São Paulo: Companhia das letras, 1996.

SITES:

Educa terra. Disponível em [http:// www.terra.com.br](http://www.terra.com.br) Acesso em 27/09/05.

REFERÊNCIA DE FIGURAS

Site: <http://www.muieresdeempresa.com/images/kerala/India-Kerala.gif>. Acesso em 06 de fevereiro de 2006.